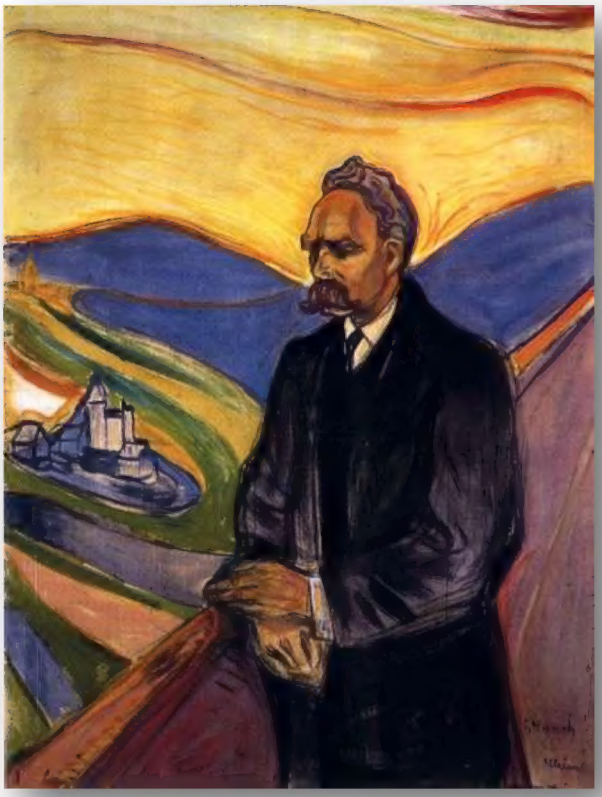
FRIEDRICH NIETZCHE

CONSIDERAÇÕES EXTEMPORÂNEAS



Extraído de:

NIETZSCHE, Friedrich. Considerações extemporâneas. In:_____. **Obras incompletas**. Coleção Os Pensadores: seleção de textos de Gérard Lebrun. Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999, p. 267-298.

Considerações Extemporâneas

(1873-1874)

I – David Strauss, o Devoto e o Escritor

(1873)

§ 6

(...) O FATO SIMPLESMENTE incrível de que Strauss não soube aproveitar nada da crítica kantiana da razão para seu testamento das idéias modernas e de que por toda parte só fala ao gosto do mais grosseiro realismo faz parte, precisamente, das surpreendentes características desse novo evangelho, que de resto só se apresenta como o resultado laboriosamente conquistado de contínua pesquisa histórica e natural e, com isso, renega até mesmo o elemento da filosofia. Para o chefe dos filisteus e para seu "nós", não há uma filosofia kantiana. Ele nada pressente da antinomia fundamental do idealismo e do sentido sumamente relativo de toda ciência e razão. Ou: precisamente a razão deveria dizer-lhe quão pouco se pode estabelecer pela razão sobre o em-si das coisas. Mas é bem verdade que, para gente de uma certa idade da vida, é impossível entender Kant, particularmente quando se trata de alguém que entendeu na juventude, como Strauss, o "espírito de gigante" de Hegel, ou acredita tê-lo entendido, e até mesmo, ao lado disso, teve de ocupar-se com Schleiermacher, "que possuía perspicácia quase em demasia", como diz Strauss. Soará estranho para Strauss se eu lhe disser que mesmo agora ele está ainda na "pura e simples dependência" de Hegel e Schleiermacher, e que sua doutrina do universo, do modo de consideração das coisas *sub specie bienii* e suas mesuras diante das situações alemãs, mas acima de tudo seu desavergonhado otimismo de filisteu, explicam-se a partir de certas impressões de juventude, hábitos e fenômenos doentios passados. Quem uma vez adoeceu de hegelismo e schleiermacherismo nunca mais fica completamente curado.

(...)

§ 8

(...)

E assim também ele[1] *trata a cultura.* Comporta-se como se a vida para

1 O homem de ciência contemporâneo, na Alemanha. (N. do T.)

ele fosse apenas *otium*, mas *sine dignitate:* e nem mesmo em sonho lança fora seu jugo, como um escravo que mesmo depois de se libertar de sua miséria sonha com sua pressa e suas pancadas. Nossos eruditos quase não se distinguem, e em todo caso não em seu favor, dos lavradores que querem aumentar uma pequena propriedade herdada e assiduamente, dia e noite a fio, se esforçam em lavrar o campo, conduzir o arado e espicaçar os bois. Ora, de modo geral, Pascal é de opinião que os homens cultivam com tanto afinco seus afazeres e suas ciências simplesmente para com isso fugir às perguntas mais importantes, que toda solidão, todo ócio efetivo lhes imporia justamente aquelas perguntas pelo porquê, pelo de onde, pelo para onde. Aos nossos eruditos, curiosamente, nem sequer ocorre a mais próxima de todas as perguntas: para que serve seu trabalho, sua pressa, seu doloroso atordoamento. Porventura não seria para merecer o pão e conquistar posições dignas? Não, verdadeiramente não. E no entanto vos esforçais ao modo dos indigentes e famintos de pão, e até mesmo arrebatais com tal avidez e sem nenhuma escolha os pratos da mesa da ciência, como se estivésseis a ponto de morrer de fome. Mas se vós, como homens de ciência, procedeis com a ciência como os trabalhadores com as tarefas, que lhes impõem sua indigência e as necessidades da vida, o que será de uma civilização que está condenada, precisamente diante de uma tal cientificidade agitada, sem fôlego, que corre de cá para lá, e até mesmo se debate em estertores, a esperar pela hora de seu nascimento e redenção? Para ela ninguém tem tempo — e no entanto o que há de ser, *em geral*, a ciência, se não tem tempo para a civilização? Respondei-nos, pelo menos aqui: de onde, para onde, para que toda a ciência, se não for para levar à civilização? Ora, talvez então à barbárie! E nessa direção vemos já a comunidade erudita pavorosamente avançada, se pudermos pensar que livros tão superficiais como o de Strauss dão satisfação a seu grau atual de civilização. Pois precisamente nele encontramos aquela repelente necessidade de moderação e aquela tolerância casual, ouvida com meia atenção, para com a filosofia e a civilização e em geral para com toda seriedade da existência. Isso nos faz lembrar a vida em sociedade das classes eruditas, que, quando a linguagem especializada se cala, só dão testemunho de cansaço, gosto pela diversão a todo preço, de uma memória desbastada e uma experiência de vida desconexa. Se se ouve falar Strauss sobre as questões da vida, quer seja sobre os problemas do casamento ou sobre a guerra ou a pena de morte, ele nos apavora pela falta de toda experiência efetiva, de toda penetração original no homem: a tal ponto todo seu julgamento é livrescamente uniforme, e até mesmo, no fundo, somente jornalístico; reminiscências literárias tomam o lugar de idéias e entendimentos efetivos, um fingido comedimento e afetação na maneira de expressão deveriam compensar-nos pela falta de sabedoria e de maturidade de pensamento. Com que precisão tudo isto corresponde ao espírito dos ruidosos cenáculos da ciência alemã nas grandes cidades!

Com que simpatia deve falar esse espírito àquele espírito: pois precisamente naquelas cidades a civilização mais se perdeu, precisamente nelas até mesmo a germinação de uma nova se tornou impossível, de tão ruidosos que são os preparativos das ciências aqui cultivadas, de tão numerosos que são os rebanhos que invadem as disciplinas prediletas, em detrimento das mais importantes. Com que lanterna seria preciso, aqui, procurar por homens que fossem capazes de um mergulho interior e de um abandono puro ao gênio e tivessem a coragem e força suficientes para invocar demônios que fugiram de nosso tempo! Olhando de fora, encontra-se sem dúvida naquelas cidades toda a pompa da civilização, elas, com seus aparatos imponentes, se assemelham aos arsenais com seus canhões e instrumentos de guerra: vemos preparativos e uma assídua movimentação, como se o céu fosse ser tomado de assalto ou a verdade trazida do fundo do poço mais profundo, e no entanto é na guerra que pior podem ser usadas as maiores máquinas. E assim a civilização efetiva, em seu combate, deixa de lado aquelas cidades e sente com o melhor de seus instintos que ali, para ela, não há nada a esperar e muito a temer. Pois a única forma de civilização e de cultura que pode ser oferecida pelo olho apagado e pelo embotado órgão de pensamento da corporação dos eruditos é justamente aquela *cultura de filisteu*, cujo evangelho Strauss anunciou.

(...)

II – Da Utilidade e Desvantagem da História Para a Vida

(1874)

§ 1

(...)

Se é uma felicidade, se é uma ambição por uma nova felicidade em um sentido qualquer, aquilo que firma o vivente na vida e o força a viver, então talvez nenhum filósofo tenha mais razão do que o cínico: pois a felicidade do animal, que é o cínico perfeito, é a prova viva da razão do cinismo. A menor das felicidades, se simplesmente é ininterrupta e faz feliz ininterruptamente, é sem comparação mais felicidade do que a maior delas, que venha somente como um episódio, por assim dizer como humor, como incidente extravagante, entre o puro desprazer, a avidez e a privação. Mas nas menores como nas maiores felicidades é sempre o mesmo aquilo que faz da felicidade felicidade: o poder esquecer ou, dito mais eruditamente, a faculdade de, enquanto dura a felicidade, sentir *a-historicamente*. Quem não se instala no limiar do instante, esquecendo todos os passados, quem não é capaz de manter-se sobre um ponto como uma deusa de vitória, sem vertigem e medo, nunca saberá o que é felicidade e, pior ainda, nunca fará algo que torne outros felizes. Pensem o exemplo extremo, um homem que não possuísse a força de esquecer, que estivesse condenado a ver por toda parte um vir-a-ser: tal homem não acredita mais em seu próprio ser, não acredita mais em si, vê tudo desmanchar-se em pontos móveis e se perde nesse rio do vir-a-ser: finalmente, como o bom discípulo de Heráclito, mal ousará levantar o dedo. Todo agir requer esquecimento: assim como a vida de tudo o que é orgânico requer não somente luz, mas também escuro. Um homem que quisesse sempre sentir apenas historicamente seria semelhante àquele que se forçasse a abster-se de dormir, ou ao animal que tivesse de sobreviver apenas da ruminação e ruminação sempre repetida. Portanto: é possível viver quase sem lembrança, e mesmo viver feliz, como mostra o animal; mas é inteiramente

impossível, sem esquecimento, simplesmente *viver*. Ou, para explicar-me ainda mais simplesmente sobre meu tema: *há um grau de insônia, de ruminação, de sentido histórico, no qual o vivente chega a sofrer dano e por fim se arruína, seja ele um homem ou um povo ou uma civilização.*

(...)

Quem pergunta a seus conhecidos se desejariam viver mais uma vez os últimos dez ou vinte anos perceberá facilmente quem dentre eles está preparado para aquele ponto de vista supra-histórico: decerto todos responderão: Não!, mas esse Não!, cada um deles fundamentará diferentemente. Uns, talvez, por esperarem confiantes: "Mas os próximos vinte serão os melhores"; são aqueles de quem David Hume zombeteiramente diz:

And from the dregs of life hope to receive,
What the first sprightly running could not give.[1]

Vamos denominá-los homens históricos; o olhar ao passado os impele ao futuro, inflama seu ânimo a ainda por mais tempo concorrer com a vida, acende a esperança de que a justiça ainda vem, de que a felicidade está atrás da montanha em cuja direção eles caminham. Esses homens históricos acreditam que o sentido da existência, no decorrer de seu *processo*, virá cada vez mais à luz; eles só olham para trás para, na consideração do processo até agora, entenderem o presente e aprenderem a desejar com mais veemência o futuro. Não sabem quão a-historicamente, a despeito de toda a sua história, eles pensam e agem, e como até mesmo sua ocupação com a história não está a serviço do conhecimento puro, mas da vida.

Mas aquela pergunta, cuja primeira resposta ouvimos, pode também ser respondida de outro modo. Decerto mais uma vez com um Não! — mas com um Não fundamentado de outro modo. Com o Não do homem supra-histórico, que não vê a salvação no processo, para quem o mundo em cada instante singular está pronto e alcançou seu termo. O que poderiam ensinar dez novos anos, que os dez anos passados não foram capazes de ensinar!

Agora, se o sentido da doutrina é felicidade ou resignação, virtude ou expiação, quanto a isto os homens supra-históricos nunca estiveram de acordo entre si; mas, em contraposição a todos os modos históricos de considerar o que passou, chegam à total unanimidade da proposição: o passado e o presente são um e o mesmo, ou seja, em toda diversidade são tipicamente iguais e, como onipresença de tipos imperecíveis, uma formação estável de valor inalterado e significação eternamente igual. Assim como as centenas de línguas diferentes correspondem às mesmas necessidades tipicamente estáveis dos homens, de tal modo que um que entendesse essas necessidades não poderia aprender, em todas as línguas, nada de novo: assim o pensador supra-histórico ilumina toda a história

1 "E dos detritos da vida esperam arrecadar/O que o primeiro vivo jorro não pôde dar." (N. do T.)

dos povos e dos indivíduos de dentro para fora, adivinhando com clarividência o sentido primordial dos diferentes hieróglifos e pouco a pouco afastando-se, cansado, até mesmo da escrita de signos que continua a jorrar sempre nova: pois como, na infinita profusão do acontecimento, não chegaria ele à saciedade, à saturação, e mesmo ao nojo! De tal modo que o mais temerário acabará, talvez, a ponto de dizer, como Giacomo Leopardi, a seu coração:

> "Nada vive, que fosse digno
> De tuas emoções, e a Terra não merece um só suspiro.
> Dor e tédio é nosso ser e o mundo é lodo — nada mais.
> Aquieta-te".

Mas deixemos o homem supra-histórico com seu nojo e sua sabedoria: hoje preferimos, por uma vez, alegrar-nos de coração com nossa falta de sabedoria e fazer para nós um bom dia, como se fôssemos os ativos e em progresso, como os adoradores do processo. Que nossa apreciação do histórico seja apenas um preconceito ocidental; contanto que, no interior desses preconceitos, pelo menos façamos progresso e não nos detenhamos! Contanto que aprendamos cada vez melhor precisamente isso, a cultivar história em função dos fins da *vida!* Então concederemos de bom grado aos supra-históricos que eles possuem mais sabedoria do que nós; caso pudermos, simplesmente, estar seguros de possuir mais vida do que eles: pois assim, em todo caso, nossa falta de sabedoria terá mais fruto do que a sabedoria deles. E para que não subsista nenhuma dúvida sobre o sentido dessa oposição entre vida e sabedoria, recorrerei a um procedimento que se conservou intacto através das idades, e estabelecerei diretamente algumas teses.

Um fenômeno histórico, conhecido pura e completamente e resolvido em um fenômeno de conhecimento, é, para aquele que o conhece, morto: pois ele conheceu nele a ilusão, a injustiça, a paixão cega, e em geral todo o horizonte sombrio e terrestre desse fenômeno e ao mesmo tempo conheceu, precisamente nisso, sua potência histórica. Agora, essa potência tornou-se para ele, o que sabe, impotente: talvez ainda não para ele, o que vive.

A história pensada como ciência pura e tornada soberana seria uma espécie de encerramento e balanço da vida para a humanidade. A cultura histórica, pelo contrário, só é algo salutar e que promete futuro em decorrência de um poderoso e novo fluxo de vida, por exemplo, de uma civilização vindo a ser, portanto somente quando é dominada e conduzida por uma força superior e não é ela mesma que domina e conduz.

A história, na medida em que está a serviço da vida, está a serviço de uma potência a-histórica e por isso nunca, nessa subordinação, poderá e deverá tornar-se ciência pura, como, digamos, a matemática. Mas a questão: até que grau a vida precisa em geral do serviço da história, é uma

das questões e cuidados mais altos no tocante à saúde de um homem, de um povo, de uma civilização. Pois, no caso de uma certa desmedida de história, a vida desmorona e degenera, e por fim, com essa degeneração, degenera também a própria história.

§ 2

(...)

Em que, então, é útil ao homem do presente a consideração monumental do passado, o ocupar-se com os clássicos e os raros de tempos antigos? Ele aprende com isso que a grandeza, que existiu uma vez, foi, em todo caso, *possível* uma vez e, por isso, pode ser que seja possível mais uma vez; segue com ânimo sua marcha, pois agora a dúvida, que o assalta em horas mais fracas, de pensar que talvez queira o impossível é eliminada. Admitamos que alguém acredite que não seria preciso mais do que cem homens produtivos, educados e atuantes em um novo espírito, para dar cabo do eruditismo que precisamente agora se tornou moda na Alemanha; como ele haveria de se sentir fortalecido, ao perceber que a civilização do Renascimento ergueu-se sobre os ombros de um tal grupo de cem homens.

E, no entanto — para, nesse mesmo exemplo, aprender ainda algo de novo —, quão fluida e oscilante, quão inexata, seria essa comparação! Quantas diferenças é preciso negligenciar, para que ela faça aquele efeito fortificante, com que violência é preciso meter a individualidade do passado dentro de uma forma universal e quebrá-la em todos os ângulos agudos e linhas, em benefício da concordância! No fundo, aliás, aquilo que foi possível uma vez só poderia comparecer pela segunda vez como possível se os pitagóricos tivessem razão em acreditar que, quando ocorre a mesma constelação dos corpos celestes, também sobre a Terra tem de se repetir o mesmo, e isso até os mínimos pormenores: de tal modo que sempre, se os outros têm uma certa disposição entre si, um estóico pode aliar-se outra vez com um epicurista e assassinar César, e sempre, em uma outra conjuntura, Colombo descobrirá outra vez a América. Somente se a Terra iniciasse sempre de novo sua peça de teatro depois do quinto ato, se estivesse firmemente estabelecido que o mesmo nó de motivos, o mesmo *deus ex machina*, a mesma catástrofe, retornassem a intervalos determinados, poderia o forte desejar a história monumental em toda a sua *veracidade* icônica, isto é, cada fato precisamente descrito em sua especificidade e singularidade: provavelmente, portanto, não antes que os astrônomos se tenham tornado outra vez astrólogos. Até então, a história monumental não poderá usar daquela veracidade total: sempre aproximará, universalizará e por fim igualará o desigual; sempre depreciará a diferença dos motivos e das ocasiões, para, à custa das *causas*, monumentalizar os *effectus*, ou seja, apresentá-los como modelares e dignos de imitação: de tal modo que, porque ela prescinde o mais possível das causas, poderíamos denominá-la, com pouco exagero, uma coletânea de "efeitos

em si", de acontecimentos que em todos os tempos farão efeito. Aquilo que é celebrado nas festas populares, nos dias comemorativos religiosos ou guerreiros, é propriamente um tal "efeito em si": é ele que não deixa dormir os ambiciosos, que está guardado como um amuleto no coração dos empreendedores, e não a conexão verdadeiramente histórica de causas e efeitos que, completamente conhecida, só provaria que nunca sairá de novo um resultado exatamente igual no jogo de dados do futuro e do acaso.

(...)

§ 4

(...)

Certamente um tal astro, um astro luminoso e soberbo, se interpôs, a constelação efetivamente se alterou — *pela ciência, pela exigência de que a história seja ciência.* Agora não é mais somente a vida que rege e refreia o saber em torno do passado: todas as estacas de limite foram arrancadas e tudo o que era uma vez precipita-se sobre o homem. Até onde houve um vir-a-ser, até lá se deslocaram, para trás, ao infinito, todas as perspectivas. Nenhuma geração viu ainda um espetáculo tão inabarcável como o que a ciência do vir-a-ser universal, a história, mostra agora: é certo, porém, que ela o mostra com a perigosa audácia do lema que escolheu: *fiat veritas, pereat vita.*[1]

Formemos agora uma imagem do evento espiritual que se produziu, com isso, na alma do homem moderno. O saber histórico jorra de fontes inexauríveis, sempre de novo e cada vez mais; o que é estrangeiro e desconexo entre si se aglomera; a memória abre todas as suas portas e no entanto ainda não está suficientemente aberta; a natureza se esforça ao extremo para acolher esses hóspedes estrangeiros, ordená-los e honrá-los, mas estes mesmos estão em combate entre si, e parece necessário dominar e vencer todos eles, para não perecer, ela mesma, nesse combate entre eles. O hábito a uma tal vida doméstica desordenada, tempestuosa e combatente, torna-se pouco a pouco uma segunda natureza, embora esteja fora de questão que essa segunda natureza é muito mais fraca, muito mais intranqüila e em tudo menos sadia do que a primeira. O homem moderno acaba por arrastar consigo, por toda parte, uma quantidade descomunal de indigestas pedras de saber, que ainda, ocasionalmente, roncam na barriga, como se diz no conto. Com esses roncos denuncia-se a propriedade mais própria desse homem moderno: a notável oposição entre um interior, a que não corresponde nenhum exterior, e um exterior, a que não corresponde nenhum interior, oposição que os povos antigos não conhecem. O saber, que é absorvido em desmedida sem fome, e mesmo contra a necessidade, já não atua mais como motivo transformador, que impele para fora, e permanece escondido em um certo mundo interior

1 Haja a verdade, pereça a vida. (N. do E.)

caótico, que esse homem moderno, com curioso orgulho, designa como a "interioridade" que lhe é própria. É certo que se diz, então, que se tem o conteúdo e que falta somente a forma; mas, em todo vivente, esta é uma oposição completamente indevida. Nossa cultura moderna, por isso mesmo, não é nada de vivo, porque, sem aquela oposição, absolutamente não pode ser concebida, isto é: não é de modo algum uma cultura efetiva, mas apenas uma espécie de saber em torno da cultura; fica no pensamento-de-cultura, no sentimento-de-cultura, dela não resulta nenhuma decisão-de-cultura. Em contrapartida, aquilo que é efetivamente motivo e que, como ato, se torna visível na exterioridade, muitas vezes não significa, então, muito mais do que uma convenção indiferente, uma deplorável imitação ou mesmo um grotesco esgar. É na interioridade que repousa então a sensação, igual à cobra que engoliu coelhos inteiros e em seguida, quieta e serena, se deita ao sol e evita todos os movimentos, além dos mais necessários. O processo interno: tal é agora a coisa mesma, tal é propriamente a "cultura". Todo aquele que passa por ali tem um único desejo — que uma tal cultura não morra de indigestão. Que se pense, por exemplo, um grego passando diante de uma tal cultura; ele perceberia que para os homens modernos ser "culto" e ter uma "cultura histórica" parecem tão solidários como se fossem um só e somente se distinguissem pelo número das palavras. Se então ele pronunciasse sua frase: alguém pode ser muito culto e no entanto não ter nenhuma cultura histórica, acreditariam não ter ouvido bem e sacudiriam a cabeça. Aquele pequeno povo bem conhecido, de um passado não demasiado distante — refiro-me justamente aos gregos —, havia preservado em si, no período de sua máxima força, um sentido a-histórico; se um homem contemporâneo tivesse de retornar, por magia, àquele mundo, provavelmente acharia os gregos muito "incultos", com o que então o segredo tão meticulosamente oculto da cultura moderna seria descoberto, para a zombaria pública: pois, de nós mesmos, nós modernos não temos nada; é somente por nos enchermos e abarrotarmos com tempos, costumes, artes, filosofias e religiões alheios que nos tornamos algo digno de atenção, ou seja, enciclopédias ambulantes, e como tais, talvez, um heleno antigo extraviado em nosso tempo nos dirigisse a palavra.

(...)

§ 5

(...)

Em que situações desnaturadas, artificiais e, em todo caso, indignas há de cair, em um tempo que sofre de cultura geral, a mais verdadeira de todas as ciências, a honrada deusa nua, a filosofia. Em um tal mundo da uniformidade exterior forçada, ela permanece monólogo erudito do passeador solitário, fortuita presa de caça do indivíduo, oculto segredo de gabinete ou inofensiva tagarelice entre anciãos acadêmicos e crianças.

Ninguém pode ousar cumprir a lei da filosofia em si mesmo, ninguém vive filosoficamente, com aquela lealdade simples, que obrigava um antigo, onde quer que estivesse, o que quer que fizesse, a portar-se como estóico, caso tivesse uma vez jurado fidelidade ao Pórtico. Todo filosofar moderno está política e policialmente limitado à aparência erudita, por governos, igrejas, academias, costumes e covardias dos homens; ele permanece no suspiro: "mas se...", ou no reconhecimento: "era uma vez". A filosofia, no interior da cultura histórica, não tem direitos, caso queira ser mais do que um saber interiormente recolhido, sem efeito; se, pelo menos, o homem moderno fosse corajoso e decidido, ele não seria, também em suas inimizades, apenas um ser interior: ele a baniria; agora, contenta-se em revestir envergonhadamente sua nudez. Sim, pensa-se, escreve-se, imprime-se, fala-se, ensina-se filosoficamente — até aí tudo é permitido; somente no agir, na assim chamada vida, é diferente: ali o permitido é sempre um só, e todo o resto é simplesmente impossível: assim o quer a cultura histórica. São homens ainda — pergunta-se então —, ou talvez apenas máquinas de pensar, de escrever e de falar?

Goethe diz uma vez de Shakespeare: "Ninguém mais que ele desprezou o traje material; ele conhece muito bem o traje humano interior, e aí todos são iguais. Diz-se que ele mostrou com perfeição os romanos; não acho, são puros ingleses encarnados, mas, sem dúvida, homens são homens desde o fundo, e aos quais se adapta perfeitamente também a toga romana". Agora pergunto eu se seria sequer possível apresentar nossos literatos, homens do povo, funcionários, políticos de hoje, como romanos; isso não pode ser, porque estes não são homens, mas apenas compêndios encarnados e, por assim dizer, abstrações concretas. Se é que têm caráter e modo próprio, isso tudo está tão profundamente oculto que não pode desentranhar-se à luz do dia: se é que são homens, só o são, no entanto, para aquele "que examina as entranhas". Para todos os outros são algo outro, não homens, não animais, mas formações culturais históricas, unicamente cultura, formação, imagem, forma sem conteúdo demonstrável, infelizmente apenas má forma e, além disso, uniforme.[1] E possa ser assim entendida e ponderada minha proposição: *a história só pode ser suportada por personalidades fortes, as fracas ela extingue totalmente.* Isso vem de que ela confunde o sentimento e a sensação, quando estes não são suficientemente fortes para servirem de medida ao passado. Quem não ousa mais confiar em si, mas involuntariamente, para sentir, pede conselho junto à história: "Como devo sentir aqui?, este se torna pouco a

1 No texto: (...) *sondern historische Bildungsgebilde, ganz und gar Bildung, Bild, Form ohne nachweisbaren Inhalt, leider nur schlechte Form, und überdies Uniform.* A dificuldade consiste em ressaltar a presença do radical *bild* — do verbo *bilden* (formar, moldar e, em sentido figurado, educar) e do substantivo *Bild* (imagem, cópia) — nos termos: *Bildung* (cultura), *Gebilde* (formação, estrutura) e *Bild*. Impossível reconstituir o jogo semântico do texto (por exemplo, o parentesco entre *cultura* e *imagem*). Em todo caso, a tradução de *Gebilde* por "formação" antecipa o jogo que o texto faz em seguida com a palavra *Form* (propriamente "forma"). (N. do T.)

pouco, por pusilanimidade, espectador, e desempenha um papel, no mais das vezes até muitos papéis, e justamente por isso desempenha cada um deles tão mal e superficialmente. Pouco a pouco falta toda congruência entre o homem e seu domínio histórico; são pequenos rapazolas petulantes que vemos tratar com os romanos, como se estes fossem seus iguais: e nos restos mortais de poetas gregos eles revolvem e cavam, como se também estes *corpora* estivessem jazendo prontos para sua dissecção e fossem *vilia*, como seus próprios *corpora* literários poderiam ser. Admitindo que um deles se ocupe com Demócrito, está sempre em meus lábios a pergunta: mas por que justo Demócrito? Por que não Heráclito? Ou Filon? Ou Bacon? Ou Descartes? — e assim por diante, à vontade. E, em seguida: mas por que justo um filósofo? Por que não um poeta, um orador? E: por que em geral um grego, por que não um inglês, um turco? O passado não é suficientemente grande para que nele se encontre algo junto ao qual vós mesmos não ficásseis tão ridiculamente gratuitos? Mas, como foi dito, é uma geração de eunucos; para o eunuco uma mulher é como a outra, precisamente apenas uma mulher, a mulher em si, o eternamente inacessível — e assim é indiferente o que fazeis, contanto que a própria história fique guardada, lindamente "objetiva", justamente por aqueles que nunca podem, eles mesmos, fazer história. E como o eterno feminino nunca vos atrairá para si, vós o rebaixais até vós e, sendo neutros, tomais também a história como algo neutro. Mas, para que não se creia que comparo a sério a história com o eterno feminino, quero antes enunciar claramente que a considero, pelo contrário, como eterno masculino: só que para aqueles que em tudo e por tudo têm "cultura histórica", há de ser devidamente indiferente que ela seja um ou outro: eles mesmos, de fato, não são homem nem mulher, nem sequer comuns-de-dois, mas sempre apenas neutros ou, numa expressão mais culta, apenas os eternamente-objetivos.

Uma vez esvaziadas as subjetividades da maneira descrita, até chegarem à eterna despersonalização ou, como se diz, à objetividade, nada mais é capaz de agir sobre elas; pode acontecer que seja o que for de bom e justo, como ato, como poesia, como música: logo o oco homem-de-cultura olha para além da obra e pergunta pela história do autor.

(...)

§ 7

O sentido histórico, quando reina *irrefreado* e traz todas as suas conseqüências, erradica o futuro, porque destrói as ilusões e retira às coisas sua atmosfera, somente na qual elas podem viver. A justiça histórica, mesmo quando é exercida efetivamente e em intenção pura, é uma virtude pavorosa, porque sempre solapa o que é vivo e o faz cair: seu julgamento é sempre uma condenação à morte. Quando por trás do impulso histórico não atua nenhum impulso construtivo, quando não se está destruindo e limpando terreno para que um futuro já vivo na esperança construa sua

casa sobre o chão desimpedido, quando a justiça reina sozinha, então o instinto criador é despojado de sua força e de seu ânimo. Uma religião, por exemplo, que seja transposta em saber histórico, sob a regência da pura justiça, uma religião que em todo e por tudo seja conhecida cientificamente, ao fim desse caminho estará aniquilada. O fundamento disso está em que, no cômputo histórico, sempre vem à luz tanto de falso, grosseiro, desumano, absurdo, violento, que a piedosa disposição à ilusão, somente na qual pode viver tudo o que quer viver, é necessariamente desbaratada: somente no amor, porém, somente envolto em sombras pela ilusão do amor, o homem cria, ou seja, somente na crença incondicional na perfeição e na justiça. A todo aquele que obrigaram a não mais amar incondicionalmente, cortaram as raízes de sua força: ele tem de se tornar árido, ou seja, desonesto. Nesses efeitos, a história é o oposto da arte: e somente quando a história suporta ser transformada em obra de arte e, portanto, tornar-se pura forma artística, ela pode, talvez, conservar instintos ou mesmo despertá-los. Uma tal historiografia, porém, estaria em total contradição com o traço analítico e inartístico de nosso tempo, e até mesmo será sentida por ele como falsificação. História, porém, que apenas destrói, sem que a conduza um impulso construtivo interior, torna, com o tempo, sofisticados e desnaturados seus instrumentos: pois tais homens destroem ilusões e "quem destrói a ilusão em si mesmo e nos outros, a natureza, como o mais rigoroso tirano, o castiga". Por um bom tempo é possível ocupar-se com a história em toda inocência e despreocupação, como se fosse uma ocupação tão boa como qualquer outra; em particular, a nova teologia parece ter-se deixado envolver com a história por pura inocência, e ainda agora mal quer notar que com isso, provavelmente muito contra a vontade, está a serviço do *écrasez* voltairiano. Que ninguém suponha, por trás disso, novos e vigorosos instintos construtivos; nesse caso seria preciso tomar a assim chamada associação protestante por matriz de uma nova religião e talvez o jurista Holtzendorf (o editor e prefaciador da ainda mais assim chamada Bíblia protestante) por João no rio Jordão. Por algum tempo, talvez a filosofia hegeliana, ainda fumegante em cabeças mais idosas, ajude a propagação daquela inocência, por exemplo, quando distinguem a "Idéia do cristianismo" de suas "formas de manifestação" diversamente imperfeitas e quando se dizem que é o "diletantismo da Idéia" revelar-se em formas cada vez mais puras, e por fim, ou seja, na forma certamente mais pura de todas, mais transparente e mesmo quase invisível, no cérebro do atual *theologus liberalis vulgaris*. Mas, ao ouvir esses cristianismos mais puros de todos se pronunciarem sobre os anteriores cristianismos impuros, o ouvinte imparcial tem freqüentemente a impressão de que não se trata absolutamente do cristianismo, mas sim de... mas em que devemos pensar? — se encontramos o cristianismo designado pelo "maior teólogo do século" como a religião que permite "sentir-se integrado em todas as religiões efetivas e ainda em algumas outras mera-

mente possíveis", e se a "verdadeira igreja" deve ser aquela que "se torna massa fluida, onde não há contornos, onde cada parte se encontra ora aqui, ora ali, e tudo se mistura pacificamente entre si". — Mais uma vez, em que devemos pensar?

Aquilo que se pode aprender com o cristianismo, isto é, que ele, sob o efeito de um tratamento historicizante, se tornou sofisticado e desnaturado, até que finalmente um tratamento completamente histórico, isto é, justo, o dissolve em puro saber em torno do cristianismo, e com isso o aniquila, isso se pode estudar em tudo o que tem vida: que cessa de viver quando é dissecado até o fim e vive dolorosa e doentiamente quando se começam a praticar sobre ele exercícios de dissecação histórica.

(...)

§ 8

(...)

A cultura histórica também é, efetivamente, uma espécie de encanecimento inato, e aqueles que trazem em si seus sinais desde a infância têm de chegar à crença instintiva na *velhice da humanidade:* à velhice, porém, convém agora uma ocupação senil, ou seja, olhar para trás, fazer as contas, concluir, procurar consolo no que foi por meio de recordações, em suma, cultura histórica. A espécie humana, porém, é uma coisa tenaz e persistente, e não quer após milênios, nem mesmo após centenas de milhares de anos, ser observada em seus passos — para diante e para trás —, isto é, *não* quer, de modo nenhum, ser observada como um todo por esse pontinho de átomo infinitamente pequeno, o indivíduo humano. O que querem dizer alguns milênios (ou expresso de outro modo: o espaço de tempo de trinta e quatro vidas humanas consecutivas, calculadas em sessenta anos), para que no início de um tal tempo se possa ainda falar em "juventude" e na conclusão já em "velhice da humanidade"! Não se aloja, em vez disso, nessa crença paralisante em uma humanidade já em fenecimento, o mal-entendido de uma representação cristiano-teológica herdada da Idade Média, o pensamento da proximidade do fim do mundo, do julgamento esperado com temor? Transveste-se essa representação na crescente necessidade histórica de juiz, como se nosso tempo, o último dos possíveis, estivesse ele mesmo autorizado a promover esse Juízo universal, que a crença cristã de modo nenhum esperava do homem, mas do "filho do homem"? Outrora esse *memento mori,*[1] clamado à humanidade assim como ao indivíduo, era um aguilhão sempre torturante e como que o ápice do saber e da consciência medievais. A palavra do tempo moderno, clamada em oposição a ele: *memento vivere,* soa, para falar abertamente, ainda bastante intimidada, não vem a plenos pulmões e tem, quase, algo de desonesto. Pois a humanidade ainda está firmemente assentada sobre

1 Lembra-te que hás de morrer. (N. do E.)

o *memento mori* e denuncia isso pela sua universal necessidade histórica: o saber, a despeito de seu mais poderoso bater de asas, ainda não pôde arrancar para o ar livre, restou um profundo sentimento de desesperança, que assumiu aquela coloração histórica de que agora estão soturnamente envoltas toda educação e cultura superiores. Uma religião que, de todas as horas de uma vida humana, considera a última a mais importante, que prediz uma conclusão da vida terrestre em geral e condena tudo o que vive a viver no quinto ato da tragédia excita, com certeza, as forças mais profundas e mais nobres, mas é hostil a toda nova implantação, tentativa audaciosa, desejo livre; resiste contra todo o vôo ao desconhecido, porque ali não ama, não espera: somente contra a vontade deixa impor-se a ela o que vem a ser, para, no devido tempo, repudiá-lo ou sacrificá-lo como um aliciador à existência, como um mentiroso sobre o valor da existência. Aquilo que fizeram os florentinos quando, sob o impacto das prédicas de penitência de Savonarola, promoveram aquela célebre queima sacrificial de quadros, manuscritos, espelhos, máscaras, o cristianismo gostaria de fazer com toda cultura que estimule à continuação do esforço e traga aquele *memento vivere* como lema, e se não é possível fazê-lo em linha reta, ou seja, por prepotência, ele alcança igualmente seu alvo quando se alia com a cultura histórica, o mais das vezes até mesmo à sua revelia, e então, falando a partir dela, recusa, dando de ombros, tudo o que vem a ser, e espraia sobre ele o sentimento do tardio e do epigonal, em suma, o encanecimento inato. A consideração amarga e profundamente séria sobre o desvalor de todo o acontecido, sobre o estar-maduro-para-o-julgamento do mundo, liquefez-se na consciência cética de que, em todo caso, é bom saber todo o acontecido, porque é tarde demais para fazer algo de melhor. Assim, o sentido histórico torna seus servidores passivos e retrospectivos; e quase que somente por esquecimento momentâneo, precisamente na intermitência desse sentido, o doente de febre histórica se torna ativo, para, tão logo a ação tenha passado, dissecar seu ato, impedir por meio da consideração analítica a continuação de seu efeito e, finalmente, ressequi-lo em "história". Nesse sentido vivemos ainda na Idade Média, a história é sempre ainda uma teologia embuçada: como, do mesmo modo, o terror sagrado com que o leigo não-científico trata a casta científica é um terror sagrado herdado do clero. Aquilo que se dava outrora à igreja dá-se agora, embora com mais parcimônia, à ciência: mas, se se dá, isso foi obra da igreja em outros tempos e não, somente agora, obra do espírito moderno, que, pelo contrário, ao lado de suas outras boas qualidades, tem sabidamente algo de avareza e desconhece a nobre arte da generosidade.

(...)

Essa história entendida hegelianamente foi chamada com escárnio a perambulação de Deus sobre a Terra, Deus este que entretanto, por seu lado, só é feito pela história. Esse Deus porém tornou-se, no interior da caixa craniana de Hegel, transparente e inteligível para si mesmo e já

galgou os degraus dialéticos possíveis de seu vir-a-ser, até chegar a essa auto-revelação: de tal modo que para Hegel o ponto culminante e o ponto final do processo universal coincidiam em sua própria existência berlinense. Aliás, ele teria mesmo de dizer que todas as coisas que viriam depois dela só devem ser avaliadas, propriamente e, como a coda musical de um rondó da história universal ou, ainda mais propriamente, como supérfluas. Isso ele não disse: em compensação, implantou nas gerações fermentadas por ele aquela admiração diante da "potência da história" que praticamente converte todos os instantes em admiração do sucedido e conduz à idolatria do fatual: culto este para o qual, agora, aprendeu-se universalmente a usar a formulação muito mitológica e além disso bem alemã: "levar em conta os fatos". Mas quem aprendeu antes a curvar as costas e inclinar a cabeça diante da "potência da história" acaba por acenar mecanicamente, à chinesa, seu "sim" a toda potência, seja esta um governo ou uma opinião pública ou uma maioria numérica, e movimenta seus membros precisamente no ritmo em que alguma "potência" puxa os fios. Se todo sucedido contém em si uma necessidade racional, se todo acontecimento é o triunfo do lógico ou da "Idéia" — então, depressa, todos de joelhos, e percorrei ajoelhados toda a escada dos "sucedidos"! Como, não haveria mais mitologias reinantes? Como, as religiões estariam à morte? Vede simplesmente a religião da potência histórica, prestai atenção nos padres da mitologia das Idéias e em seus joelhos esfolados! Não estão até mesmo todas as virtudes no séquito dessa nova crença? Ou não é abnegação quando o homem histórico se deixa reduzir a um espelho objetivo? Não é grandeza renunciar a toda potência no céu ou sobre a Terra, adorando em cada potência a potência em si? Não é justiça ter sempre nas mãos os pratos de balança das potências e observar com finura qual delas, sendo mais forte e mais pesada, se inclina? E que escola de bom-tom é uma tal consideração da história! Tomar tudo objetivamente, não se zangar com nada, não amar nada, compreender tudo, como isso torna brando e maleável; e mesmo quando um educado nessa escola alguma vez se zanga publicamente e se irrita, isso causa alegria, pois bem se sabe que a intenção é apenas artística, é *ira* e *studium* e, no entanto, inteiramente *sine ira et studio*.[1]

Que pensamentos antiquados contra um tal complexo de mitologia e virtude tenho no coração! Mas alguma vez terei de pô-los para fora, por mais que riam. Eu diria, então: a história sempre carimba: "era uma vez", a moral: "não deveis" ou "não devíeis". Assim a história se torna um compêndio de amoralidade fatual. Quão gravemente erraria aquele que visse a história, ao mesmo tempo, como julgadora dessa amoralidade fatual! Ofende a moral, por exemplo, que um Rafael tenha tido de morrer com trinta e seis anos de idade: um tal ser não deveria morrer. Se agora quereis vir em auxílio da história, como apologista do fatual, direis: ele

1 Sem ira e dedicação. (N. do E.)

enunciou tudo o que estava nele, mais só teria podido criar beleza como beleza igual, não como beleza nova, e coisas semelhantes. Assim sois os advogados do diabo, e justamente por fazerdes do sucedido, do fato, vosso ídolo: enquanto o fato é sempre estúpido e em todos os tempos sempre teve aspecto mais semelhante a um bezerro do que a um deus. Como apologistas da história insufla-vos, além disto, a ignorância, pois somente por não saberdes o que é uma *natura naturans*[1] tal como Rafael não ficais acalorados ao perceber que ele foi e não será mais. Sobre Goethe, alguém quis recentemente ensinar-nos que ele, com seus oitenta e dois anos, havia sobrevivido a si mesmo: e no entanto, por alguns anos do Goethe "sobrevivido", eu daria de bom grado vagões inteiros cheios de frescas vidas ultramodernas, para ainda tomar parte em conversações tais como Goethe as teve com Eckermann, e para, dessa maneira, ficar protegido de todos os ensinamentos contemporâneos dos legionários do instante. Quão poucos vivos têm em geral, contrapostos a tais mortos, o direito de viver! Se muitos vivem e aqueles poucos não vivem mais, isso não passa de uma verdade bruta, isto é, de uma estupidez incorrigível, de um rude "assim é" contraposto à moral "não deveria ser assim". Sim, contraposto à moral! Pois que se fale de qual virtude se queira, da justiça, grandeza, bravura, da sabedoria e da paixão do homem — por toda parte ele é virtuoso por levantar-se contra aquela cega potência dos fatos, contra a tirania do efetivo, por submeter-se a leis que não são as leis daquelas flutuações históricas. Ele sempre nada contra a correnteza da história, seja quando combate suas paixões como a mais próxima fatualidade estúpida de sua existência ou quando assume o dever da honestidade, enquanto a mentira urde ao seu redor sua rede cintilante. Se, de modo geral, a história não fosse nada mais do que o "sistema universal da paixão e do erro", o homem teria de ler nela assim como Goethe aconselha que se leia o *Werther:* como se ela clamasse, "sê um homem e não me sigas!" Por felicidade, porém, ela guarda também a memória dos grandes que combateram *contra a história,* isto é, contra a potência cega do efetivo, e coloca a si mesma no cadafalso, ao destacar precisamente aqueles como as naturezas propriamente históricas, que pouco se afligem com o "assim é", para, em vez disso, com sereno orgulho, seguirem seu "assim deve ser". Não levar sua geração ao túmulo, mas fundar uma nova geração — é isto que os impele incansavelmente para diante: e se eles mesmos nasceram como retardatários — há um modo de viver que faz esquecer isto —, as gerações vindouras só os conhecerão como primícias.

§ 9

(...)

De fato, está mais que no tempo de avançar contra os descaminhos

1 Natureza naturante (Deus como causa). (N. do E.)

do sentido histórico, contra o desmedido gosto pelo processo, em detrimento do ser e da vida, contra o insensato deslocamento de todas as perspectivas, com todo o batalhão de maldades satíricas; e deve ser sempre dito em louvor do autor da *Filosofia do Inconsciente*[1] que ele foi o primeiro a conseguir sentir agudamente o ridículo da representação do "processo universal" e, pela curiosa seriedade da sua exposição, fazer com que ele fosse sentido ainda mais agudamente. Para que está aí o "mundo", para que está aí a "humanidade" — isso por enquanto não deve nos afligir, a não ser que queiramos fazer uma piada: pois o atrevimento do pequeno verme humano é o que há de mais jocoso e de mais hilariante sobre o palco terrestre; mas para que tu, indivíduo, estás aí? — isso te pergunto, e, se ninguém te pode dizê-lo, tenta apenas uma vez legitimar o sentido de tua existência como que *a posteriori*, propondo tu a ti mesmo um fim, um alvo, um "para quê", um alto e nobre "para quê". Morre por ele — não conheço nenhuma finalidade melhor para a vida do que morrer pelo grandioso e pelo impossível, *animae magnae prodigus*.[2] Se, em contrapartida, as doutrinas do vir-a-ser soberano, da fluidez de todos os conceitos, tipos e espécies, da falta de toda diferença cardeal entre homem e animal — doutrinas que considero verdadeiras, mas mortais —, no furor de instrução agora costumeiro, forem lançados ao povo ainda durante uma geração, ninguém deve admirar-se se o povo naufragar no egoisticamente pequeno e mísero, na ossificação e no amor-próprio, ou seja, se se desagregar e deixar de ser povo: em lugar disso, então, talvez sistemas de egoísmo individuais, irmandades para fins de pilhagem contra os não-irmãos, e semelhantes criações de vulgaridade utilitária entrarão em cena no palco do futuro. Para preparar o caminho a essas criações, basta que se continue a escrever a história do ponto de vista das *massas* e a procurar nela aquelas leis que podem ser derivadas das necessidades das massas, portanto as leis de movimento das mais baixas camadas de lama e de argila da sociedade. Somente sob três perspectivas as massas me parecem merecer um olhar: uma vez, como cópias esmaecidas dos grandes homens, impressas em mau papel e com chapas gastas, em seguida como obstáculo contra os grandes e, enfim, como instrumentos dos grandes; de resto, leve-a o diabo e a estatística! Como, a estatística prova que há leis na história? Leis? Sim, ela prova como é comum e repugnantemente uniforme a massa: devemos chamar de leis o efeito dessas forças de gravidade que são a estupidez, o arremedo, o amor e a fome? Ora, vamos admiti-lo, mas com isso também se estabelece a proposição: enquanto há leis na história, as

1 *Edward von Hartmann*, prosélito de Hegel, que Nietzsche apresenta aqui, ironicamente, como um genial parodista — que, nos caricatos enunciados de sua "Spass-Philosophie", nunca perde a compostura de uma verdadeira "Ernst-Philosophie". (N. do T.)

2 Que sacrifica a sua vida. (N. do E.)

leis não valem nada e a história não vale nada. Mas é precisamente aquela espécie de história que está agora universalmente em apreço, aquela que toma os grandes impulsos de massas como o mais importante e o principal na história e considera todos os grandes homens apenas como a expressão mais nítida, por assim dizer como as bolhas que se tornam visíveis sobre a torrente das águas.

(...)

III – Schopenhauer como Educador

(1874)

§ 3

(...)

Esse foi o primeiro perigo à sombra do qual Schopenhauer cresceu: isolamento. O segundo é: desespero da verdade. Este perigo acompanha todo pensador que toma seu caminho a partir da filosofia kantiana, pressuposto que seja um homem vigoroso e inteiro no sofrer e desejar, e não apenas uma sacolejante máquina de pensar e de calcular. Mas sabemos todos muito bem que vergonhosa é a situação, precisamente quanto a esse pressuposto; e até mesmo me parece, de modo geral, que somente em pouquíssimos homens Kant atuou vivamente e transformou sangue e seivas. Aliás, como se pode ler por toda parte, desde o feito desse tranqüilo erudito deveria ter interrompido uma revolução em todos os domínios do espírito; mas não posso acreditar nisso. Pois não o vejo claramente em homens que antes de tudo teriam de ser eles mesmos revolucionados, antes que quaisquer domínios inteiros pudessem sê-lo. Mas, tão logo Kant comece a exercer um efeito popular, nós o perceberemos na forma de um corrosivo e demolidor ceticismo e relativismo; e somente nos espíritos mais ativos e mais nobres, que nunca agüentaram permanecer na dúvida, apareceria, no lugar dela, aquele abalo e desespero de toda verdade, que foi vivido, por exemplo, por Heinrich von Kleist, como efeito da filosofia kantiana. "Há pouco", escreve ele, certa vez, a seu modo cativante, "travei conhecimento com a filosofia kantiana, e agora tenho de comunicar-te um pensamento tirado dela, pois não posso temer que ele te abalará tão profunda, tão dolorosamente quanto a mim. — Não podemos decidir se aquilo que denominamos verdade é verdadeiramente verdade ou se apenas nos parece assim. Se é este último, então a verdade que juntamos aqui não é mais nada depois da morte e todo esforço para adquirir um bem que nos siga até mesmo no túmulo é vão. — Se a ponta desse pensamento não atinge teu coração, não sorrias de um outro que se sente profundamente

ferido por ele, em seu íntimo mais sagrado. Meu único, meu supremo alvo foi a pique, e não tenho mais nenhum." Sim, quando voltarão os homens a sentir dessa forma kleistiana, natural, quando reaprenderão a medir o sentido de uma filosofia em seu "íntimo mais sagrado"? E no entanto isso é necessário antes que se possa avaliar o que pode ser, para nós, depois de Kant, precisamente Schopenhauer — ou seja, o guia que conduz, da caverna do desânimo cético ou da abstinência crítica à altura da consideração trágica, o céu noturno com suas estrelas sobre nós até o infinito, e que conduziu a si mesmo, como o primeiro, por esse caminho. Essa é sua grandeza: ter-se colocado em face da imagem da vida como um todo, para interpretá-la como todo; enquanto as cabeças mais perspicazes não podem libertar-se do erro de pensar que se chega mais perto dessa interpretação quando se investigam meticulosamente as cores com as quais, e a matéria sobre a qual essa imagem está pintada; talvez chegando ao resultado de que é uma tela de urdidura intrincadíssima e, sobre ela, cores que são quimicamente insondáveis. É preciso adivinhar o pintor, para entender a imagem — disso Schopenhauer sabia. Mas a corporação inteira de todas as ciências saiu em campo para entender aquela tela e aquelas cores, mas não a imagem; e até mesmo se pode dizer que somente aquele que captou firmemente no olho a pintura universal da vida e da existência se servirá das ciências singulares sem dano próprio, pois sem uma tal imagem-de-conjunto reguladora elas são malhas que nunca conduzem ao fim e tornam o curso de nossa vida ainda mais confuso e labiríntico. Nisto, como foi dito, Schopenhauer é grande, em perseguir aquela imagem como Hamlet persegue o espírito, sem se deixar distrair, como fazem os eruditos, ou ser emaranhado por uma escolástica conceitual, como é o destino dos dialéticos desenfreados. O estudo de todos os filósofos de compartimento só é atraente por dar a conhecer que estes, no edifício das grandes filosofias, encalham logo naqueles lugares onde é permitido o pró e o contra em termos eruditos, onde é permitido o cismar, duvidar, contradizer, e que com isso eles se furtam à exigência de toda grande filosofia, que, como um todo, sempre diz unicamente: esta é a imagem de toda vida, aprende nela o sentido de tua vida. Ou vice-versa: lê tua vida e entende nela os hieróglifos da vida universal.

(...)

O juízo dos antigos filósofos gregos sobre o valor da existência diz tão mais do que um juízo moderno porque eles tinham diante de si e em torno de si a vida mesma em uma exuberante perfeição e porque neles o sentimento do pensador não se confunde, como entre nós, no dilema entre o desejo de liberdade, beleza e grandeza da vida e o impulso à verdade, que pergunta somente: o que vale em geral a existência? Permanece importante para todos os tempos saber o que Empédocles, em meio ao mais vigoroso e ao mais efusivo prazer de viver da cultura grega, enunciou sobre a existência; seu juízo pesa muito, tanto que nem um

único juízo em contrário, de algum outro grande filósofo do mesmo grande tempo, o contradiz. Ele apenas fala com clareza maior, mas no fundo — ou seja, para quem abre um pouco os ouvidos — todos eles dizem o mesmo. Um pensador moderno, como foi dito, sempre sofrerá de um desejo não cumprido: exigirá que antes lhe mostrem outra vez vida, vida verdadeira, vermelha, sadia, para que ele então emita sua sentença sobre ela. Pelo menos para si mesmo, ele considerará necessário ser um homem vivo, antes de poder acreditar que pode ser um juiz justo. Aqui está o fundamento pelo qual os filósofos modernos estão precisamente entre os mais poderosos fomentadores da vida, da vontade de vida, e aspiram a sair de seu próprio tempo extenuado em direção a uma civilização, a uma *physis* transfigurada. Essa aspiração, entretanto, é também seu *perigo:* neles combatem o reformador da vida e o filósofo, isto é: o juiz da vida. Seja qual for o lado para o qual se incline a vitória, é sempre uma vitória que encerrará em si uma perda. E como Schopenhauer escapou também a esse perigo?

Se todo grande homem chega a ser considerado, acima de tudo, precisamente o filho autêntico de seu tempo e, em todo caso, sofre de todas as suas mazelas com mais força e mais sensibilidade do que todos os homens menores, então o combate de um tal grande *contra* seu tempo é, ao que parece, apenas um combate sem sentido e destrutivo contra si mesmo. Mas, justamente, apenas ao que parece: pois o que ele combate em seu tempo é aquilo que o impede de ser grande, e isto para ele significa apenas: ser livre e inteiramente ele mesmo. Disso se segue que sua hostilidade, no fundo, está dirigida precisamente contra aquilo que, por certo, está nele mesmo, mas não é propriamente ele mesmo, ou seja, a impura mescla e aproximação do incompatível e do eternamente inconciliável, contra a falsa solda do contemporâneo com sua extemporaneidade; e, afinal, o suposto filho do tempo se mostra apenas como seu enteado. Assim lutou Schopenhauer, já desde sua primeira juventude, contra aquela mãe falsa, vaidosa e indigna, o tempo, e como que a expulsando de si purificou e curou seu ser e reencontrou-se em sua devida saúde e pureza. Por isso os escritos de Schopenhauer podem ser usados como espelho do tempo; e com certeza não é por um defeito do espelho se nele tudo o que é contemporâneo se torna visível como uma doença deformante, como magreza e palidez, como olheiras e caras abatidas, como as marcas visíveis do sofrimento daquela infância de enteado. A aspiração por uma natureza mais forte, por uma humanidade mais sadia e mais simples, era nele uma aspiração por si mesmo; e, logo que venceu o tempo em si mesmo, ele tinha de ver em si mesmo, com olhos espantados, o gênio. O segredo de seu ser foi-lhe agora revelado, o propósito daquela madrasta, o tempo, de esconder dele esse gênio, se tornou vão, o reino da *physis* transfigurada foi descoberto. Se ele agora voltava seu olho destemido à questão: "O que vale em geral a vida?" — não tinha mais um tempo confuso e empalidecido e uma vida hipocritamente sem clareza para condenar. E sabia bem que

há algo ainda mais alto e mais puro nesta Terra para encontrar e para alcançar do que uma tal vida contemporânea, e que é amargamente injusto com a existência todo aquele que só a conhece e avalia segundo essa feia figura. Não, é o gênio mesmo que é chamado agora para dizer se pode talvez legitimar, como o fruto mais alto da vida, a vida em geral; o soberbo homem criador deve responder à pergunta: "Afirmas então, do fundo do coração, essa existência? Ela te basta? Queres ser seu porta-voz, seu redentor? Pois basta um único Sim! Verdadeiro de tua boca — e a vida, tão gravemente acusada, estará absolvida". — O que responderá ele? — A resposta de Empédocles.

§ 4

(...)

Toda filosofia que acredita removido ou até mesmo solucionado, através de um acontecimento político, o problema da existência é uma filosofia de brinquedo e uma pseudofilosofia. Com muita freqüência, desde que há mundo, foram fundados Estados; isso é uma velha peça. Como poderia uma inovação política bastar para fazer dos homens, de uma vez por todas, habitantes satisfeitos da Terra? Mas se alguém acredita de todo coração que isso é possível, que se apresente: pois merece verdadeiramente tornar-se professor de filosofia em uma universidade alemã, como Harms em Berlim, Jürgen Meyer em Bonn e Carrière em Munique.

Aqui vivemos, porém, as conseqüências dessa doutrina recentemente pregada do alto de todos os telhados, de que o Estado é o alvo supremo da humanidade e de que não há para um homem nenhum dever superior ao de servir o Estado: onde eu não reconheço uma recaída no paganismo, mas sim na estupidez. Pode ser que um tal homem, que vê no serviço do Estado seu supremo dever, efetivamente não conheça nenhum dever superior; mas por isso mesmo há ainda outros homens e outros deveres — e um desses deveres, que pelo menos para mim é superior ao serviço do Estado, manda destruir a estupidez em todas as suas formas e, portanto, também essa estupidez. Por isso ocupo-me aqui de uma espécie de homens cuja teleologia leva um pouco além do bem de um Estado, os filósofos, e mesmo desses somente em vista de um mundo que por sua vez é bastante independente do bem do Estado, o mundo da cultura. Dos muitos anéis que, entrelaçados, constituem a comunidade humana, uns são de ouro e outros de pechisbeque.

E como vê o filósofo a cultura em nosso tempo? Muito diferente, sem dúvida, daqueles professores de filosofia contentes com seu Estado. Para ele é quase como se percebesse os sintomas de uma total extirpação e erradicação da cultura, quando pensa na pressa geral e na crescente velocidade da queda, na suspensão de toda contemplatividade e simplicidade. As águas da religião refluem e deixam para trás pântanos ou poças; as nações se separam outra vez com a maior das hostilidades e

querem esquartejar-se. As ciências, praticadas sem nenhuma medida e no mais cego *laissez faire*, estilhaçam-se e dissolvem toda crença firme; as classes cultas e os Estados civilizados são varridos por uma economia monetária grandiosamente desdenhosa. Nunca o mundo foi mais mundo, nunca foi mais pobre em amor e bondade. As classes eruditas não são mais faróis ou asilos, em meio a toda essa intranqüilidade da mundanização; elas mesmas se tornam dia a dia mais intranqüilas, mais desprovidas de pensamento e de amor. Tudo está a serviço da barbárie que vem vindo, inclusive a arte e a ciência de agora. O homem culto degenerou no pior inimigo da cultura, pois quer negar com mentiras a doença geral e é um empecilho para os médicos.

(...)

De fato, todas as ordenações do homem são dispositivos montados para que a vida, em uma contínua dispersão de pensamentos, não seja *pressentida*. Por que quer ele tão fortemente o contrário, ou seja, precisamente pressentir a vida, isto é, sofrer com a vida? Porque nota que querem enganá-lo acerca de si mesmo e que existe uma espécie de conspiração para tirá-lo furtivamente de sua própria caverna. Então ele se rebela, aguça os ouvidos e decide: "Quero continuar meu!" É uma decisão pavorosa; só pouco a pouco ele compreende isso. Pois agora ele precisa mergulhar na profundeza da existência, com uma série de perguntas insólitas nos lábios: — por que vivo? que lição devo aprender da vida? como me tornei assim como sou e por que sofro então com esse ser-assim? Ele se atormenta: e vê como ninguém se atormenta assim, como, em vez disso, as mãos de seus semelhantes estão apaixonadamente estendidas para os fantásticos eventos ostentados pelo teatro político ou como eles próprios se pavoneiam com cem máscaras, desfilando como jovens, homens, velhos, pais, cidadãos, padres, funcionários, comerciantes, assiduamente atentos à sua comédia comum e nunca a si mesmos. Todos eles responderiam à pergunta: Para que vives? — rapidamente e com orgulho: "Para me tornar um bom cidadão, ou erudito, ou comerciante" — e no entanto *são* algo que nunca pode tornar-se algo outro, e por que são precisamente isso? Ai, e nada melhor? Quem entende sua vida apenas como um ponto no desenvolvimento de uma espécie ou de um Estado ou de uma ciência e assim quer ser unicamente parte integrante da história do vir-a-ser, da História, não entendeu a lição que lhe propõe a existência e tem de aprendê-la mais uma vez. Esse eterno vir-a-ser é um mentiroso jogo de fantoches no qual o homem esquece de si mesmo, a verdadeira dispersão que desbarata o indivíduo por todos os ventos, o infindável jogo de burla que essa grande criança, o tempo, joga diante de nós e conosco. Aquele heroísmo da veracidade consiste em deixar um dia de ser seu joguete. No vir-a-ser tudo é oco, enganoso, raso e digno de nosso desprezo; o enigma que o homem deve resolver, ele só pode resolvê-lo a partir do ser, no ser assim e não ser outro, no imperecível. Agora ele começa a verificar o quão profunda-

mente está arraigado ao vir-a-ser, o quão profundamente ao ser — uma tarefa descomunal ergue-se diante de sua alma: destruir tudo o que vem a ser, trazer à luz tudo o que é falso nas coisas. Também ele quer conhecer tudo, mas diferentemente do homem goethiano, não por amor a uma nobre delicadeza, não para se preservar e extasiar-se com a pluralidade das coisas; pois é ele próprio a primeira vítima que oferece em sacrifício a si mesmo. O homem heróico despreza seu bem ou mal-estar, suas virtudes e vícios e, em geral, medir as coisas à medida de si mesmo, nada mais espera de si e quer ver todas as coisas até esse fundo sem esperança. Sua força está em esquecer-se de si mesmo; e se ele pensa em si, mede a distância de sua alta meta até si e é como se visse um desprezível monte de detritos atrás e abaixo de si. Os pensadores antigos procuravam com todas as forças a felicidade e a verdade — e nunca ninguém encontrará o que é obrigado a procurar, diz o maldoso princípio da natureza. Mas quem procura em tudo a inverdade e se associa livremente com a infelicidade, para este, talvez, está preparado um outro milagre da desilusão: algo indizível, do qual felicidade e verdade são apenas imagens e meros ídolos, acerca-se dele, a Terra perde seu peso, os acontecimentos e potências do mundo se tornam sonhos e, como nas tardes de verão, se espraia em torno dele uma transfiguração. Para aquele que contempla é como se começasse a acordar e como se fossem apenas as nuvens de um sonho evanescente que brincassem ainda em torno dele. Também estas acabarão por dissipar-se: então será dia.

§ 6

(...)

Mas, em suma, o que nos revelaram todas essas considerações? Que por toda parte onde, agora, a cultura parece promovida mais animadamente, não se sabe nada desse alvo. Por mais que o Estado enfatize o que faz de meritório pela cultura, ele a promove para se promover e não concebe nenhum alvo que seja superior ao seu bem e à sua existência. O que os negociantes querem, quando exigem incessantemente instrução e cultura, é sempre, no final das contas, lucro. Se os carentes de formas atribuem a si os trabalhos específicos pela cultura e pensam, por exemplo, que toda arte lhes pertence e tem de estar a serviço de sua carência, isso só evidencia que eles afirmam a si mesmos ao afirmarem a cultura: que, portanto, nem mesmo eles superaram um mal-entendido. Do erudito já falamos bastante. Assim como são zelosas essas quatro potências quando meditam entre si sobre a maneira de *se* beneficiarem com o auxílio da cultura, assim elas são apáticas e negligentes quando esse seu interesse não está em jogo. E por isso as condições para o surgimento do gênio, no tempo moderno, *não melhoraram*, e a má vontade contra o homem original aumentou em tal grau que Sócrates, entre nós, não teria podido viver e, em todo caso, não chegaria aos setenta anos.

Lembrarei agora aquilo que desenvolvi no terceiro capítulo: como todo o nosso mundo moderno não parece consistente e duradouro o bastante para que se possa profetizar, sequer ao seu conceito de cultura, uma subsistência eterna. Devemos até mesmo considerar verossímil que o próximo milênio chegue a algumas novas idéias diante das quais os cabelos de todo aquele que vive hoje ficariam em pé. *A crença em uma significação metafísica da cultura* não seria, afinal, tão apavorante: mas sim, talvez, algumas conseqüências que se poderiam tirar dela para a educação e o sistema escolar.

É preciso, sem dúvida, uma meditação totalmente insólita para desviar o olhar dos atuais estabelecimentos de educação e voltá-lo em direção a instituições completamente estranhas e de outra espécie, que talvez já a segunda ou terceira geração achará necessárias. Enquanto, com efeito, pelos esforços dos educadores superiores de agora são formados, seja o erudito ou o funcionário de Estado ou o negociante ou o filisteu da cultura ou, enfim e costumeiramente, um híbrido de todos, aquelas instituições ainda a serem inventadas teriam sem dúvida uma tarefa mais difícil — aliás, não mais difícil em si, pois em todo caso seria a tarefa mais natural e, nessa medida, também a mais fácil; e pode haver algo mais difícil do que, por exemplo, contrariando a natureza, como acontece agora, adestrar um jovem para ser erudito? Mas a dificuldade está, para os homens, em desaprender e propor-se um novo alvo; e custará indizível esforço substituir os pensamentos fundamentais de nosso atual sistema de educação, que tem suas raízes na Idade Média e para o qual o erudito medieval é, propriamente, o ideal da formação perfeita, por um novo pensamento fundamental. Já é tempo de ter em vista essas oposições; pois alguma geração tem de começar o combate no qual uma geração posterior deverá vencer. Desde já o indivíduo que entendeu aqueles novos pensamentos fundamentais da cultura está diante de uma encruzilhada; indo por um dos caminhos, ele é bem-vindo ao seu tempo, este não deixará que lhe faltem lauréis e recompensas, partidos poderosos o apoiarão, às suas costas haverá tantos correligionários quanto à sua frente e, quando o que vai na frente pronuncia a senha, ela ecoa por todas as fileiras. Aqui o primeiro dever é "combater em fileiras cerradas", o segundo, tratar como inimigos todos aqueles que não querem cerrar fileiras. O outro caminho o reúne com raros companheiros de andança, é mais difícil, mais tortuoso, mais escarpado; aqueles que vão pelo primeiro zombam dele por avançar por ali com mais esforço e correr perigo com mais freqüência, e tentam atraí-lo para si. Se alguma vez os dois caminhos se cruzam, ele é maltratado, lançado de lado ou reservadamente evitado. O que significa então, para esses diferentes andarilhos dos dois caminhos, uma instituição de cultura? Aquele descomunal enxame que se empurra pelo primeiro caminho em direção a seu alvo entende por ela dispositivos e leis, graças aos quais ele mesmo é posto em ordem e vai adiante, e pelos quais todos os recal-

citrantes e solitários, todos os que estão à espreita de alvos mais altos e mais remotos, são proscritos. Para este outro pequeno grupo, uma instituição teria, sem dúvida, um fim inteiramente outro a cumprir: ele quer, sob a salvaguarda de uma organização sólida, evitar que ele próprio seja arrastado e desbaratado por aquele enxame, que seus membros desapareçam em esgotamento prematuro ou se desencantem de sua grande tarefa. Esses indivíduos devem completar sua obra — tal é o sentido de sua solidariedade; e todos os que tomarem parte na instituição devem estar empenhados em preparar, por uma contínua depuração e assistência recíproca, o nascimento do gênio e a maturação de sua obra em si e em torno de si. Não poucos, mesmo entre os que têm talentos de segunda ou terceira ordem, estão destinados a essa colaboração, e somente ao se submeterem a uma tal destinação chegam ao sentimento de viver um dever e de viver com alvo e significação. Agora, entretanto, precisamente esses talentos são desviados de sua rota pelas vozes aliciantes daquela "cultura" da moda, e alienados de seu instinto; a suas emoções egoístas, a suas fraquezas e vaidades, dirige-se essa tentação, diretamente a elas sussurra o espírito do tempo, melifluamente lisonjeiro: "Segui-me e não ides daquele lado! Pois ali sois apenas servidores, ajudantes, instrumentos, eclipsados por naturezas superiores, nunca contentes com vosso modo próprio de ser, puxados por fios, acorrentados como escravos, e até como autômatos; aqui, junto de mim, fruireis, como senhores, de vossa personalidade livre, vossos talentos poderão brilhar por si, ficarei nas fileiras da frente, um séquito descomunal enxameará em torno de vós, e a aclamação da opinião pública poderia, sem dúvida, extasiar-vos mais do que um assentimento altivo, concedido de cima para baixo, vindo da fria altitude etérea do gênio". Tais seduções vencem justamente os melhores: e no fundo o que decide aqui não é tanto a raridade e a força do talento, mas a influência de uma certa disposição fundamental heróica e o grau de um parentesco e ligação interiores com o gênio. Pois *há* homens que sentem como *sua* desgraça verem este lutar com esforço e em perigo de destruir a si mesmo, ou suas obras postas de lado, com indiferença, pelo egoísmo míope do Estado, pelo sentido raso dos negociantes, pela seca moderação dos eruditos: e assim espero também que haja alguns que entendam o que quero dizer ao apresentar o destino de Schopenhauer e por que, segundo minha representação, Schopenhauer como educador deve propriamente *educar*.

§ 7

(...)

Um outro grande privilégio coube a Schopenhauer, por não ter sido destinado de antemão a ser erudito nem educado para isso, mas efetivamente ter trabalhado por algum tempo, embora a contragosto, em um balcão de comerciante e, em todo caso, ao longo de toda a sua juventude, ter respirado o ar mais livre de uma grande casa comercial. Um erudito

nunca pode tornar-se um filósofo; pois mesmo Kant não foi capaz disso, mas permaneceu até o fim, a despeito do ímpeto inato de seu gênio, como que em estado de crisálida. Quem acredita que com esta palavra sou injusto com Kant não sabe o que é um filósofo, ou seja, não somente um grande pensador, mas também um homem efetivo; e quando, alguma vez, de um erudito se fez um homem efetivo? Quem deixa que se interponham, entre si e as coisas, conceitos, opiniões, passados, livros, quem, portanto, no sentido mais amplo, nasceu para a história, nunca verá as coisas pela primeira vez e nunca será ele próprio uma tal coisa vista pela primeira vez; mas no filósofo essas duas coisas fazem parte uma da outra, porque ele tem de retirar de si a maior parte do ensinamento e porque ele serve para si mesmo de imagem e abreviatura do mundo inteiro. Quando alguém se vê por intermédio de opiniões alheias, o que há de admirar se até mesmo em si próprio ele não vê nada além de... opiniões alheias. E assim são, vivem e vêem os eruditos. Schopenhauer, em contrapartida, tinha a felicidade indescritível de ver o gênio de perto, não somente em si mesmo, mas também fora de si, em Goethe: por esse duplo espelhamento ele foi informado e advertido a fundo sobre todos os alvos e culturas de erudição. Graças a essa experiência ele sabia como tem de ser o homem livre e forte, a que aspira toda cultura artística; podia ele, depois dessa visão, ainda ter disposição para se dedicar à assim chamada "arte", no estilo erudito e hipócrita do homem moderno? Mas ele havia visto algo ainda superior: uma terrível cena supramundana do julgamento, em que era pesada toda vida, mesmo a mais alta e perfeita, e considerada leve demais: tinha visto o sagrado como juiz da existência. Não é possível determinar o quão cedo Schopenhauer deve ter visto essa imagem da vida, e aliás precisamente assim como tentou pintá-la mais tarde em todos os seus escritos; pode-se demonstrar que o jovem, e desejaríamos acreditar que a criança, já havia tido essa visão descomunal. Tudo de que ele se apropriou mais tarde, da vida e dos livros, de todos os reinos da ciência, era para ele quase que somente cor e meio de expressão; mesmo a filosofia de Kant foi adotada por ele, antes de tudo, como um extraordinário instrumento retórico, com que acreditava pronunciar-se ainda mais claramente sobre essa imagem: como também lhe servia para o mesmo fim, ocasionalmente, a mitologia budista e cristã. Para ele havia somente *uma* tarefa e cem mil meios para resolvê-la: *um* sentido e inúmeros hieróglifos para exprimi-lo.

(...)

§ 8

(...)

Vista com mais precisão, aquela "liberdade" com que agora o Estado, como eu dizia, contempla alguns homens em nome da filosofia já não é nenhuma liberdade, mas uma função, que alimenta seu homem. A promoção da filosofia, portanto, consiste apenas em que hoje em dia pelo

menos a certo número de homens é possibilitado pelo Estado *viver* de sua filosofia, por poderem fazer dela um ganha-pão: enquanto os antigos sábios da Grécia não recebiam estipêndio da parte do Estado, mas no máximo eram às vezes, como Zenão, honrados com uma coroa de ouro e um monumento funerário no *Cerâmico*. Mas, se a verdade é servida ao mostrarem um caminho pelo qual se pode viver dela, isso não sei dizer em geral, porque aqui tudo depende do modo de ser e da qualidade do homem singular, a quem se sugere que siga esse caminho. Eu poderia muito bem pensar comigo um grau de orgulho e respeito próprio, em que um homem diz a seus semelhantes: — Cuidai vós de mim, pois tenho algo melhor a fazer, ou seja, cuidar de vós. Em Platão e em Schopenhauer uma tal grandeza de sentido e de expressão não causariam estranheza: razão pela qual eles poderiam até mesmo ser professores universitários, assim como Platão foi temporariamente filósofo de corte, sem rebaixar a dignidade da filosofia. Mas já Kant, como costumamos ser nós eruditos, era atencioso, submisso e, em sua relação com o Estado, sem grandeza: de tal modo que ele, em todo caso, se alguma vez a filosofia universitária fosse acusada, não poderia justificá-la. Mas, se há naturezas que seriam capazes de justificá-la — como justamente as de Schopenhauer e Platão —, temo somente uma coisa: nunca terão ensejo para isso, porque nunca um Estado ousaria favorecer tais homens e colocá-los nessas posições. Mas por quê? Porque todo Estado tem medo deles e sempre favorecerá somente filósofos dos quais não tem medo. Acontece, com efeito, que o Estado tem medo da filosofia em geral, e precisamente, se este é o caso, tentará atrair para si o maior número de filósofos que lhe dêem a aparência de ter a filosofia do seu lado — porque tem do seu lado esses homens, que levam o nome dela e no entanto estão tão longe de infundir medo. Mas, se aparecer um homem que efetivamente faça menção de ir com a faca da verdade ao corpo de tudo, até mesmo do Estado, então o Estado, porque antes de tudo afirma sua própria existência, estará no direito de excluir de si um tal homem e tratá-lo como inimigo seu: assim como exclui e trata como inimiga uma religião que se coloca acima dele e quer ser seu juiz. Se alguém suporta, pois, ser filósofo em função do Estado, tem também de suportar ser considerado por ele como se tivesse renunciado a perseguir a verdade em todos os seus escaninhos. Pelo menos enquanto estiver favorecido e empregado, ele tem de reconhecer ainda, acima da verdade, algo superior, o Estado. E não meramente o Estado, mas ao mesmo tempo tudo o que o Estado exige para seu bem: por exemplo, uma forma determinada de religião, a ordem social, a organização militar — em todas estas coisas está inscrito um *noli me tangere*.[1] Haveria alguma vez um filósofo universitário tornado clara para si toda a extensão de seu compromisso e limitação? Não sei; se um deles o fez e no entanto continua funcionário de Estado, era, em todo

1 Não me toques. (N. do E.)

caso, um mau amigo da verdade; se nunca o fez — pois bem, pensaria eu, também nesse caso não seria um amigo da verdade.

Tal é o escrúpulo mais geral: mas, como tal, sem dúvida, para homens como agora eles são, é o mais fraco e mais indiferente. A maioria se contentará com sacudir os ombros e dizer: "Como se alguma vez algo de grande e puro pudesse permanecer e firmar-se nesta Terra, sem fazer concessões à baixeza humana! Preferis, então, que o Estado persiga o filósofo, em vez de lhe pagar estipêndio e tomá-lo a seu serviço?" Sem responder já a esta última pergunta, acrescento apenas que essas concessões da filosofia ao Estado atualmente já vão muito longe. Primeiramente: o Estado escolhe para si seus servidores filosóficos, e, aliás, tantos quantos precisa para seus estabelecimentos; dá-se, pois, a aparência de poder distinguir entre bons e maus filósofos e, mais ainda, pressupõe que sempre há de haver *bons* em número suficiente para ocupar com eles todas as suas cátedras de ensino. Não somente no tocante aos bons, mas também ao *número necessário* dos bons, é ele agora a autoridade. Em segundo lugar: ele força aqueles que escolheu para si a uma estadia em um determinado lugar, entre determinados homens, para uma determinada atividade; devem instruir todo jovem acadêmico que tiver disposição para isso, e aliás diariamente, em horas fixas. Pergunta: pode propriamente um filósofo, com boa consciência, comprometer-se a ter diariamente algo para ensinar? E a ensiná-lo diante de qualquer um que queira ouvir? Ele não tem de se dar a aparência de saber mais do que sabe? não tem de falar, diante de um auditório desconhecido, sobre coisas das quais somente com o amigo mais próximo poderia falar sem perigo? E, em geral: não se despoja de sua mais esplêndida liberdade, a de seguir seu gênio, quando este chama e para onde este chama? — por estar comprometido a pensar publicamente, em horas determinadas, sobre algo pré-determinado. E isto diante de jovens! Um tal pensar não está de antemão como que emasculado? E se ele sentisse um dia: hoje não consigo pensar nada, não me ocorre nada que preste — e apesar disso teria de se apresentar e parecer pensar!

Mas, objetarão, ele não deve ser um pensador, mas no máximo um repensador e pós-pensador, e antes de tudo um conhecedor erudito de todos os pensadores anteriores; dos quais sempre poderá contar algo que seus alunos não saibam. — Esta é precisamente a terceira concessão altamente perigosa da filosofia ao Estado, quando ela se compromete com ele a fazer, em primeiro lugar e principalmente, o papel de erudição. Antes de tudo, como conhecimento da história da filosofia: enquanto para o gênio que olha para as coisas puramente e com amor, semelhante ao poeta, e quer sempre penetrar nelas mais e mais profundamente, revolver inúmeras opiniões alheias e pervertidas está a ponto de ser a ocupação mais repelente e inoportuna. A história erudita do passado nunca foi a ocupação de um filósofo verdadeiro, nem na Índia nem na Grécia; e um professor de filosofia, se se ocupa com o trabalho dessa espécie, tem de aceitar que se diga dele, no melhor dos casos: é um competente filólogo, antiquário,

conhecedor de línguas, historiador — mas nunca: é um filósofo. E isso apenas no melhor dos casos, como foi observado; pois, diante da maioria dos trabalhos de erudição feitos por filósofos universitários, um filólogo tem o sentimento de que são mal feitos, sem rigor científico e o mais das vezes detestavelmente fastidiosos. Quem, por exemplo, salvará a história da filosofia grega do vapor soporífero que os trabalhos eruditos, mas não muito científicos e infelizmente muito fastidiosos, de Ritter, Brandi e Zeller espalharam sobre ela? Eu, pelo menos, prefiro ler Diógenes Laércio do que Zeller, porque naquele, pelo menos, o espírito dos filósofos antigos está vivo, mas neste, nem esse nem qualquer outro espírito. E, por fim, em que neste mundo importa a nossos jovens a história da filosofia? Será que eles devem, pela confusão das opiniões, ser desencorajados de terem opiniões? Será que devem ser ensinados a participar do coro de júbilo: como chegamos tão esplendidamente longe? Será que, porventura, devem aprender a odiar ou desprezar a filosofia? Quase se poderia pensar este último, quando se sabe como os estudantes têm de se martirizar por causa de suas provas de filosofia, para imprimir as idéias mais malucas e mais espinhosas do espírito humano, ao lado das mais grandiosas e mais difíceis de captar, em seu pobre cérebro. A única crítica de uma filosofia que é possível e que além disso demonstra algo, ou seja, ensaiar se se pode viver segundo ela, nunca foi ensinada em universidades: mas sempre a crítica de palavras com palavras. E agora pense-se em uma cabeça juvenil, sem muita experiência da vida, em que cinqüenta sistemas em palavras e cinqüenta críticas desses sistemas são guardados juntos e misturados — que aridez, que selvageria, que escárnio, quando se trata de uma educação para a filosofia! Mas, de fato, todos reconhecem que não se educa para ela, mas para uma prova de filosofia: cujo resultado, sabidamente e de hábito, é que quem sai dessa prova — ai, dessa provação! —[1] confessa a si mesmo com um profundo suspiro: "Graças a Deus que não sou filósofo, mas cristão e cidadão do meu Estado!"

E se esse suspiro profundo fosse justamente o propósito do Estado, e a "educação para a filosofia", em vez de conduzir a ela, servisse somente para afastar da filosofia?[2]

(...)

1 O texto traz: *der Geprüfte, ach, Allzu-Geprüfte* —, Literalmente: "o provado — ai —", construção que infelizmente não é possível em português. Fique o registro, para uma eventual ressonância com aquele outro suspiro, bem nietzschiano, que é a locução: "humano, demasiado humano!" (N. do T.)

2 O texto traz: "[...] *und die 'Erziehung zur Philosophie' nur eine Abziehung von der Philosophie [wäre]*", ou seja: "e a 'educação para a filosofia' fosse somente uma desviação da filosofia"; o jogo de palavras que aproxima *Erziehung* de *Abziehung* pode ser entendido etimologicamente pela referência ao latim: "*erziehen*" (inicialmente: *herausziehen*, levar para fora) tem o sentido de "educar" (elevar) por influência do latim "educere", que tem o mesmo sentido (levar para fora, educar, elevar) e alterna com "educare". A forma "ducere" (conduzir) é que faria a ligação entre "educere" e o verbo "abducere" (retirar, afastar e, no sentido figurado, desviar de). Em português, perdeu-se a possibilidade do trocadilho. (N. do T.)